İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN DÖNÜŞÜM ÇAĞINDA

FAHREDDİN ER-RÂZÎ

editör

Ömer Türker - Osman Demir



Bu eser
İSAM'ın İkinci Klasik Dönem Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

İSAM Yayınları 153
İlmî Araştırmalar Dizisi 65

İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında
FAHREDDİN er-RÂZÎ

editör
Ömer Türker - Osman Demir

Bu kitap
İsam Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih
ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.



© Her hakkı mahfuzdur.

Birinci Basım: Aralık 2013

ISBN 978-605-4829-09-5

İSAM Yayıncılık Sosyal Hizmetler San. ve Tic.Ltd.Şti.
İcadiye Bağlarbaşı Cad. No. 40 34662 Üsküdar/İstanbul
Tel: (0216) 474 08 50 Faks: (0216) 474 08 74
www.isam.com.tr bilgi@isam.com.tr
Sertifika No. 15734

Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No. 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat 2, 34310 Haramidere / İstanbul
Tel: (0212) 412 17 77
Sertifika No: 12027

Türker, Ömer (ed.)
İslâm düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî / Ömer Türker - Osman Demir (ed.). - İstanbul : İSAM Yayınları, 2013.
635 s. ; hrt.; 24 cm. - (İSAM Yayınları; 153. İlmî Araştırmalar Dizisi; 65)
Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-605-4829-09-5

16

İŞÂRÂT GELENEĞİ İÇİNDE FAHREDDİN ER-RÂZÎ ELEŞTİRİLERİ: SEYFEDDİN EL-ÂMİDÎ ÖRNEĞİ

Hakan Coşar
Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

İslâm düşünürlerinin eserleri üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler düşüncenin gelişimini, aktarımını ve çeşitli geleneklerin oluşmasını sağlamıştır. Bu geleneklerden biri de İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin en son ve en mükemmel eserlerinden olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserine Fahreddin er-Râzî'nin yaptığı şerhle başlayan *İşârât* şerhleri geleneğidir.

İbn Sînâ'nın kendisinden önceki kelâmî ve felsefî birikimden faydalanarak kurduğu felsefî sistemin kendisinden sonraki İslâm düşüncesinde derin izler ve büyük bir etki bıraktığı bilinen bir husustur. Onun etkisi yazdığı eserlerle kendini göstermiştir. Kitap ve risâleleri üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye telif edilmiştir. İşte İbn Sînâ'nın eserlerinden üzerine belki de en çok şerh ve hâşiye yazılan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tır. Dünya kütüphanelerinde eserin birçok yazma nüshasının bulunması ile üzerine yapılan pek çok şerh, hâşiye, telhis ve bu şerhlerdeki yaklaşım ve görüşleri değerlendirip tenkit eden "muhakemeler" bu etkiyi göstermektedir.

İbn Sînâ, adı geçen bu eserini, mantık, fizik (tabîiyyât) ve metafiziği (ilâhiyyât) ihtiva edecek şekilde iki bölüm halinde telif etmiştir. Birinci bölüm mantık olup yöntem anlamına gelen on "nehic"den müteşekkildir. İkinci bölüm, fizik ve metafiziği içine almakta, konu

anlamında on "namat"tan oluşmaktadır. Her bölümün başında bir mukaddime vardır ve her *nehic* ile *namat* kendi içinde bütünlük arzetmektedir. Birinci bölümde; mantığın tanımı, amacı, konusu, kavram, beş tümel, tanım, önerme ve çeşitleri ile kıyas ve çeşitleri, burhan gibi konular işlenmektedir. İkinci bölümün ilk üç (*namat*) konusu fizik, sonraki dört konusu metafizik ve son üç konusu ise ahlâk ve tasavvuf ile ilgilidir. Fizik kısmında, doğal cisimler ve yapıları, hareket ve ilkeleri, nefis ve güçleri ele alınmaktadır. Metafizik kısmında, metafizik bilginin imkânı, varlık ve kısımları, nedensellik, âlemin meydana gelişi, ilâhî inâyet, kazâ, kader, iyilik kötülük ve nefsin ölümsüzlüğü gibi konular incelenmektedir. Son kısımda ise mutluluk, mutsuzluk, âriflerin makamları, din dili, ibadetler, keramet, mûcize gibi ahlâkî ve tasavvufî meseleler açıklanmaktadır.

Eser, büyük ölçüde İbn Sînâ'nın en hacimli felsefî eseri *eş-Şifâ*'nın özeti mahiyetinde olması yönüyle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla *el-İşârât*'ın muhtevası, *eş-Şifâ*'nın veciz, edebî ve özet bir üslûpla tekrarıdır denilebilir. Ancak İbn Sînâ, bunu yaparken, *eş-Şifâ*'daki ayrıntılara girmemiş, görüşlerini zaman zaman farklı kavramlarla ve yeni bir sistematik içinde ifade etmiştir. Bu yüzden *el-İşârât*'ın doğru anlaşılması *eş-Şifâ*'ya müracaatla mümkündür.[1] İbn Sînâ'nın felsefî geleneği üzerine yapılan akademik ve ilmî çalışmalarda sıklıkla değinilen ve İslâm felsefesi açısından önemi vurgulanan *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhleri ve hâşiyeleriyle[2] ilgili yer yer akademik çalışmalar da yapılmaktadır.[3]

1. Fahreddin er-Râzî ve Şerhi

İbn Sînâ'nın birçok eserine şerh yazan İslâm düşüncesinin en parlak simalarından olan Fahreddin er-Râzî'nin[4] *Şerhu'l-İşârât*

1 Durusoy, "el-İşârât ve't-tenbîhât", s. 421.

2 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa, Arabic Theology", s. 371-422; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 133-153.

3 Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri*; Demirkol, *Nasiruddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*; Derin, *Kutbeddin Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*; Yemenli, *Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı*; Baga, *Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabîiyyat Bölümü;* Coşar, *Keşfü't-temvîhât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefi Görüşleri;* Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*.

4 Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında bu çalışmanın ilgili bölümlerinde gerekli bilgiler zikredildiği için biz bu husus üzerinde durmayacağız.

ve't-tenbîhât'ı, *İşârât* şerhlerinin en önemlilerindendir. Onun şerhi, içerdiği tenkitlerin çokluğu sebebiyle "cerh" olarak da nitelenmiştir.[5] Eserin kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcut olup, birkaç defa da basılmıştır.[6] O, kitabının başında, şerhini, İbn Sînâ'nın özlü, anlaşılması zor ve muğlak ifadelerinin bulunduğu bu eserini, derinlemesine inceleyerek daha kolay anlaşılması için telif ettiğini belirtmektedir.

İşârât'ın ilk şârihi olan Fahreddin er-Râzî, şerhinde öncelikle İbn Sînâ'nın görüşlerini, onun metnini olduğu gibi vermek suretiyle zikretmektedir. Daha sonra "tefsir" başlığı altında, metinde yer alan kapalı, anlaşılması zor ifadeleri açıklamaktadır. Bu açıklamalar esnasında ve sonunda eleştirilerini ve kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Ancak Râzî'nin bilinen zor ve karışık üslûbu sebebiyle, görüşlerini ayırt etmek veya eleştirip eleştirmediğini belirlemekte zorlanılmaktadır. Bu yüzden Râzî'nin şerhini okurken çok dikkatli olmak gerekmektedir. Fakat Râzî, *İşârât*'taki konular arasında iç içe geçmişliği de düzenlemektedir. O mantık bölümünde "nehicleri" fasıllara ayırmakta, İbn Sînâ'nın paragraf başlıklarını olduğu gibi zikretmektedir. Ayrıca başlıklandırılmamış paragraflara kendisi başlıklar koymaktadır. "Fizik ve Metafizik" bölümünde ise, her namatı önce, "kısım" veya "mesele" adında alt başlıklarına ayırmakta, meseleleri ise fasıllara bölmektedir. Her kısım, mesele ve fasla, konunun içeriğine göre bir başlık vermektedir. Bu durum, Râzî'nin şerhini sistematik hale getirmektedir. Onun şerhi, İbn Sînâ'nın bütün eserine, herhangi bir eksiltme yapmadan, yapılan bir şerhtir. Dolayısıyla, şerh metni aynı zamanda *İşârât*'ın asıl metnini de içermektedir. Ayrıca Râzî'nin şerhi sentez ve yorumdan uzak, sadece ne olduğunu ortaya koyan bir "açıklama tarzı"nda değil, aynı zamanda adaptasyon ve sentezin de yer aldığı bir "telif tarzı"nda kaleme alınmıştır. Bu yorum tarzı Râzî'nin eleştiri, tahlil ve tenkit yeteneği, problemi anlaşılır bir şekilde bütün yönleriyle ortaya koyup soru sorma kabiliyeti ile ilgilidir. Böylece Râzî'nin diğer şerhleri gibi bu şerhi de kendi zihin dünyasındaki sürekliliği ifade eden bilimsel gelenek ve bilimin evrenselliği çerçevesinde İbn Sînâ'ya bağımlılığı değil saygıyı göstermektedir. Bu durum da orijinal metnin kendi bağlamı içerisinde anlaşılmasını, Râzî'nin ortaya koyduğu düşüncelerle mukayesesini ve problemlerin kendi

5 Kaplan, *Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, s. 354-357.

6 Râzi'nin *İşârât* şerhinin baskıları için bk. Bibliyografya.

çağındaki kültürel ortamda yeniden üretilmesini sağlamıştır. Ayrıca onun şerhinin sonsuza kadar öğrenmek gayesi güden bir araç değil, felsefenin mevcut kelâmî sisteme yönelik tehdit ve tehlikelerine dikkat çeken bir yönünün olduğu da belirtilmelidir. Nitekim *Şerhu'l-İşârât*'ın İbn Sînâ'nın düşüncesinin eleştirileri ve reddiyeleriyle dolu olması onun şerh yöntemi hakkında bilgi vermektedir.[7]

2. Seyfeddin el-Âmidî ve Şerhi

Asıl adı Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Sağlebî veya et-Tağlebî olan Seyfeddin el-Âmidî (1156-1233) XII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, devrinin en meşhur ilim adamlarındandır. O fıkıh usulü, kelâm, mantık ve felsefe alanında yazdığı hacimli ve içerik olarak dolu eserleriyle kendisinden sonra birçok ilim adamını etkilemiştir. Ancak günümüzde onun felsefî kimliği pek bilinmemektedir. Hacimli mantık ve felsefe eserleri sebebiyle, onu bir İbn Sînâ yorumcusu ve takipçisi sayabiliriz. Çünkü felsefî eserlerinin tamamı içerik ve şekil olarak İbn Sînâ'nın eserlerine çok benzemektedir. Hatta birçok makale ve fasıl başlığı aynıdır. Fakat bu eserlerinin hepsi henüz yazma halindedir.[8]

Seyfeddin el-Âmidî, Fahreddin er-Râzî'den hemen sonra gelen önemli bir *İşârât* şârihidir. Âmidî, *Keşfü't-temvîhât fî Şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde, Fahreddin er-Râzî'ye karşı İbn Sînâ'yı savunmaktadır. Fahreddin er-Râzî, yazdığı şerhinde İbn Sînâ'yı birçok yerde tenkit etmektedir. Bu yüzden Râzî'nin şerhi, daha önce belirtildiği üzere daha çok "cerh" olarak nitelenmektedir. Âmidî'nin şerhi de Râzî'nin tenkitlerine cevap niteliğindedir. Dolayısıyla onun eseri esasında Râzî'nin eleştirilerine karşı yazılmış ilk eser olma özelliğine sahiptir. Nitekim eserinin ismi, yazılış amacını açık olarak göstermektedir: *Keşfü't-temvîhât fî Şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhat* (*el-İşârât ve't-tenbîhat* Şerhindeki Yanlış Yorumların Aydınlatılması). Âmidî'nin diğer felsefî eserleri gibi bu eseri de fazla tanınmamıştır. Ancak onun bu şerhinin, yine İbn Sînâ'yı savunan *İşârât* şârihi Tûsî'nin şerhi kadar

7 Râzî'nin şerhi, felsefî ve kelâmî görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe Kelam İlişkisi*; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*; Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri.*

8 Âmidî'nin hayatı, eserleri ve İslâm düşüncesindeki yeri konusunda geniş bilgi için bk. Coşar, *Keşfü't-temvîhât*, s. 7-57.

sistematik olduğunu söyleyemeyiz. Buna rağmen "*İşârât* şerhleri" geleneğinin bir halkası olması açısından önemlidir. Âmidî'nin fikirlerin ve görüşlerinin olgunluk döneminde yazdığı bu eseri, en önemli felsefî eserlerindendir. Çünkü o, bu eserine bütün felsefî birikimini yansıtmış ve tartışmalı konularda kendi görüşünü büyük bir ustalıkla ortaya koyabilmiştir.

Âmidî, eserini Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ında İbn Sînâ'nın görüşlerine yapılan eleştirilerine cevap vermek amacıyla yazmış olduğu hususunu eserinin başında açıkça belirtmektedir. O, eserin başlangıç sayfalarında, pek çok insanın felsefî ilimleri anlayamadığını, karıştırdığını veya yanlış anladığını söylemektedir. Bu esnada, Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ını incelediğini belirterek bu eserde gördüğü eksiklikler ve yanlışlıkların kendisini cevap vermeye yönlendirdiğini ifade etmektedir. Çevresindeki bazı ilim erbabının da teşvikiyle o, İbn Sînâ'nın ve felsefî ilimlerin doğru anlaşılmasını ve ortaya konulan yanlış düşüncelerin izâle edilmesini istediğini belirtmektedir. Bu anlamda da halkın gerçeği görmesine yardımcı olmak amacıyla, bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. Âmidî'nin şerhi, *İşârât*'ın tamamı üzerine yapılmamıştır. O, diğer felsefî eserlerinde İbn Sînâ'nın felsefî sistemini geniş, detaylı ve çok sistematik bir şekilde ortaya koyduğu için, bu kitabında özellikle tartışmalı konuları ele almıştır. Zaten, kitabının başında bu durumu belirtmektedir. Şerh, yazma halinde olup, yazma nüshaların ikisi Süleymaniye Kütüphanesi'nin Lâleli ve Cârullah Efendi bölümlerinde, diğeri Berlin Bibliothek'tedir. Lâleli nüshasının demirbaş numarası 2519 olup 340 varaktır. Cârullah Efendi nüshasının demirbaş numarası 1313 olup 243 varaktır.[9] Bu makalemizde biz Lâleli nüshasını kullanacağız.

3. Seyfeddin el-Âmidî'nin Şerhinde Râzî Eleştirileri

3.1. Mantıkla İlgili Eleştirileri

3.1.1. Zatî ve Arazî Yüklemler

İşârât şerhlerinde, mantığın en önemli konularından olan ve metafizikle ilişkisi bulunan, tanıma giriş özelliği taşıyan mahiyet ve onu oluşturan unsurlar bu başlık altında tartışılmaktadır.

9 Bu konuda geniş bilgi için bk. Coşar, *Keşfü't-temvîhât,* s. 49-57.

Kurucu zatî yüklemler konusunda Râzî, mahiyeti basit bir varlık türü olarak nitelemekte ve mahiyetin bir terkip olamayacağını ifade etmektedir. Râzî'ye göre mahiyetin terkip olması, ancak terim anlamında kullanılması ile mümkündür. Âmidî, zaten İbn Sînâ'nın mahiyeti terim anlamda kullandığına işaret etmektedir. Bu kullanımın mantıktaki karşılığı da tanımdır (*had*). Dolayısıyla burada mahiyetle kastedilen cins ve fasıldan oluşan tümel kavramdır. Bu kavram da basit olmayıp birleşiktir. Râzî, tümel bir kavram olan mahiyetle varlık arasındaki ayırımı ve varlığın mahiyete zâit olmasını kabul etmektedir. Ancak o, zihnî varlığın yine zihnî bir kavram olan mahiyete nasıl zâit olacağı konusunda İbn Sînâ'nın delilini yetersiz ve eksik bulmaktadır. Kendisi şöyle bir delil getirmektedir: Akletmek sadece akledilen nesne ile akıl arasında bir ilişkiden ibaret değildir. Dolayısıyla biz, zihnî varlıktaki şüphe ile birlikte de mahiyeti düşünebiliriz ve mahiyetle zihnî varlığın birbirinden farklı olduğunu kavrarız. Bunun sonucunda da zihnî varlığın da mahiyet üzerine zâit olduğuna hükmedebiliriz.[10]

Âmidî ise Râzî'nin kendi sorusuna verdiği cevabı tatminkâr bulmamaktadır. Ona göre problem zihnî varlığın mânasında olmayıp, onun keyfiyetiyle ilgilidir. Halbuki zihnin bir şey hakkında ürettiği kavram, o şeyin kendisi olmayıp, şeyin sadece akılda bir suretidir. Aynı şekilde bu durum yazıda varlık ve sözde (*lafız*) varlık için de doğru değildir. Yani bu varlıklar şeyin varlığının kendisi olmayıp birer kavramdırlar (*mefhum*). Dolayısıyla, Râzî ona göre zihnî varlığın mahiyete ârız olmasını ispatlayamamaktadır. Bu tartışma metafizik kısımda gelecek olan, Allah'ın mahiyetinin olup olmamasıyla yakından ilişkilidir. Ayrıca kelâm ile felsefenin varlık-mahiyet ilişkisi konusunda ayrıştığı en önemli konulardandır. Bu yüzden Râzî kelâmcıların kabul ettiği şekliyle Allah'ın da varlığından ayrı bir mahiyeti olduğu hususunu temellendirebilmek için, zihnî varlığın da mahiyetine zâit olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. İbn Sînâ şârihi ve takipçisi olarak Âmidî ise onun getirdiği delili zayıf bulmaktadır.[11]

Varlık-mahiyet ayırımıyla ilgili diğer bir tartışma "mahiyetin varlığı" hususu hakkındadır. Râzî, varlığı mahiyete ârız olarak kabul ettikten sonra, mahiyetin varlığı ile ilgili bir sorunun gelebileceğini hissetmiştir. O bu meseleyi şöyle ifade etmektedir: Varlık olarak

10 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (Tahran baskısı), I, 51 vd.

11 Âmidî, *Keşf*, vr. 23^{a}-26^{b}.

mahiyetten bahsettiğimizde, mahiyete ayrıca bir varlık vermiş oluyoruz. Bu durumda da varlık mahiyeti öncelemektedir ki mantıken teselsül meydana gelmektedir. Meseleyi bu şekilde ifade ettikten sonra kendisi iki şekilde cevap vermektedir: a) Mahiyet dış dünyada ancak varlıkta bulunmaktadır. b) Var olandan şüphe etmek varlığın kendisinden şüphe etmek değildir. Aksine var olanın hangi mahiyet için geçerli olduğu hususuyla ilgili bir şüphedir. Âmidî, Râzî'nin zikrettiği problemi kabul etmekle birlikte, onun verdiği cevapların bu meseleyle ilişkisi olmadığını ve yetersiz olduğunu zikretmektedir. Gerçekten de Râzî'nin cevaplarının meseleyle doğrudan alâkası yoktur. Esasında Âmidî'nin de ifade ettiği gibi, bu problemin çözümü şu şekildedir: Mahiyete verilen varlık anlamı zihinsel olup, ontolojik değildir. Dolayısıyla mahiyetin ayrıca varlığından bahsettiğimizde zihnî veya aklî kavramlarımızı kullanmaktayız. Mahiyetin ontolojik olarak dış dünyada var olması ancak varlıkla mümkündür.[12]

3.1.2. Tanım, Cins, Tür ve Ayırım (Fasl)

Mantıkta tanım ve onu oluşturan beş tümel yani cins, tür, ayırım (*fasl*), hassa ve genel araz konuları tasavvurat bahsinde açıklanmaktadır. Burada beş tümeli detaylı incelemek makalemizin sınırlarını aşacağından bu hususlarda doğrudan düşünürlerimizin görüşleri çerçevesinde konuyu ele alacağız.

Ayırım, tür açısından ele alındığında, hem üstündekinin hem de altındakinin kurucusu olur. Cins açısından ele aldığında ise hem üstündekinin hem de altındakinin ayırıcısı olur. Ayırım, cinsten aldığı paya göre de ele alınabilir; meselâ insanın veya atın canlıdan aldığı pay gibi. İnsanın canlı olması, türün, cinsten aldığı payla olabilmektedir. İnsanın ayırımı ise düşünen olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre ayırım (*fasıl*), "O nedir?" sorusunun değil de "O hangi şeydir?" sorusunun cevabında kullanılan bir yüklemdir. "Düşünen" yüklemi, canlılar içinde insanın ayırımıdır. Râzî, bu konuda İbn Sînâ'ya, "O nedir?" sorusunun cevabı ile "O hangi şeydir?" sorusunun cevabının aynı olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Râzî'ye göre "hangi şey" sorusundaki şeylik, ilintisel ve genel bir kavramdır. Kastedilen, mahiyetin şeylikte kendisiyle ortak olan konulardan ayırt edilmesini istemektir. Râzî, bu sorunun cevabının sadece ayırımıyla değil, tam özsel tanım ile de

12 Âmidî, *Keşf*, vr. 26ª-27ª.

(*hadd-i tam*) alınabileceğini söyler. Bu itirazında Râzî'ye cevap veren Âmidî, "O hangi şeydir?" sorusundaki şeyin bilinen cinsten kinaye olduğunu, bu sebeple de ayırım dışında bu cevaba uygun olan başka bir şeyin bulunmadığını ifade eder.

İbn Sînâ'nın ayırım hakkındaki ifadeleri şöyledir:

Tümelliği kendisine kıyasla olan çokluğa, 'O nedir?' sorusunun cevabında söz olarak söylenmesi uygun olmayan zatî yükleme gelince, çokluğu, varlıkta veya herhangi bir cinste kendisine ortak olandan zatî olarak ayırmanın uygun olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı, 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabında yüklem olmaya uygundur. Zira 'O hangi şeydir?' sorusuyla, şeylik mânasında ve daha başkasında şeyin, kendisine ortak olanlardan mutlak olarak ayırt edilmesi istenir. İşte bu, ayırım denilen şeydir.[13]

Fahreddin er-Râzî, şerhinde İbn Sînâ'nın ayırım ile ilgili görüşlerini şöyle eleştirmektedir:

> Canlı gibi özel bir konuya izâfe edilen ve 'O hangi canlıdır?' denilen 'hangi' sorusundaki canlılık, soran kişiye göre belli olup, sorulanın mahiyet vericisinin canlılıkta kendisine ortak olan konulardan ayrılmasını sağlayan zatî bir istektir. Eğer 'İnsan, zatında hangi şeydir?' diye sorulursa, ilineklerden olan 'şeyliğin' soran kişiye göre belli olması ve insanın mahiyetini verenin, şeylikte kendisiyle ortak olan konulardan ayırt edilmesini sağlayan zatî bir istek olması gerekir. Bu sorunun cevabı sadedinde, 'düşünen canlı' sözü nasıl doğruysa 'düşünen' sözü de aynı şekilde doğrudur. O zaman 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabındaki özsel tanım (*had*), 'O nedir?' sorusunun cevabındaki özsel tanım olarak gelir. Bu durumda ayırım özsel tanımı da kapsadığı için ağyârını mani (dışındakileri engelleyen) olmaz.[14]

Âmidî, "O hangi şeydir?" sorusunun cevabını ayırımdan başka bir tümelin veremeyeceğini söylemektedir. O, Râzî'nin eleştirilerini şu ifadeleriyle cevaplamaktadır:

> 'O nedir?' sorusunun cevabına uygun olmayan her zatî tümel, özsel olarak ayırmaya uygun olur ki bu ayırımdır. Ayırım bazan, meselâ büyüyen için algılayan örneğinde olduğu gibi cinse has olur, ondan başkası için

13 İbn Sînâ, *İşâretler,* s. 14.

14 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (Tahran baskısı), I, 97 vd.

var olamaz. Bazan da meselâ, bazı melekler gibi canlılardan başkasına yüklem yapanlara göre canlı için 'düşünen' gibi cinse has olmaz. Cins her iki durumda da onunla tür olarak gerçekleşir. Bu tür, ancak bu ayırım ile ayırt edilir. Birinci durumda onun dışındaki her var olandan ayrılır, ikinci durumda ise sadece cinste kendisine ortak olanlardan ayrılır. İnsan bütün varlıkta olanlardan, 'düşünen' özelliğiyle ayrılmaz. Çünkü onunla meleklerden ayrılmaz. Aksine yalnızca canlılıkta ortak olanlardan ayrılır. İbn Sînâ'nın, 'Varlıkta veya herhangi bir cinste ona ortak olanlardan' sözüyle kastettiği mâna budur.[15]

Tanınım tarifi kadar onun cins ve fasıldan oluştuğu şeklindeki filozofların görüşlerini de eleştiren Râzî, felsefî tanım teorisinde totolojinin (*devir*) kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. Tanım cins ve fasıldan oluşuyorsa ona göre ya cins ve fasıldan her biri tanımı oluşturacaktır veya cins ve faslın toplamı tanımı verecektir. Cins ve fasıldan her birinin tek başlarına tanımı vermesinin söz konusu olmadığını söyleyen Râzî, geriye cins ve faslın toplamının tanımı vermesi seçeneğinin kaldığını, halbuki bir mahiyet sonuçta, cins ve fasıldan oluştuğu için bunun, bir şeyin yine kendisiyle tanımlanması olacağını belirtmektedir.[16]

Râzî'nin tanımlarla ilgili bu eleştirisi, Âmidî'nin de belirttiği gibi onun mahiyeti, mahiyeti oluşturan unsurların toplamından ibaret saymasından kaynaklanmaktadır. Mahiyet, kendisini oluşturan unsurlardan başkası olmayınca, tanım da bu unsurların teker teker sayılmasından başka bir şey olmayacaktır ki bu anlayışa göre cins ve fasılla yapılan tanımın totoloji olması tabii bir sonuçtur. Ancak İbn Sînâ'da tanımı oluşturan cins ile faslın birbirinden bağımsız unsurlar olmadığı; Âmidî'nin de belirttiği gibi fasılla kayıtlı cinsin, mahiyeti gösterdiği var sayılırsa, Râzî'nin, mahiyet ile mahiyeti oluşturan kurucu unsurları aynı şeyler görmesi biraz sıkıntılıdır.[17]

Bu açıklamalara göre Râzî, bir taraftan tanımın, cins ve fasıldan oluşmadığı fikriyle filozoflardan ayrılırken diğer taraftan tanımdan maksadın, mahiyetleri birbirinden ayırmak olmadığı fikriyle onlara

15 Âmidî, *Keşf*, vr. 36[a].

16 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (Tahran baskısı), I, 114. Bu konuda tartışmalar ve geniş değerlendirme için bk. Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi*, s. 44-58.

17 Âmidî, *Keşf*, vr. 40[a]-[b].

yaklaşır. Bir şeyin mahiyetini yani nihaî gerçeğini göz önüne alarak gerçek tanımının yapılmasının zorluğu konusunda, filozoflarla müteahhirîn kelâmcılarının hemfikir oldukları söylenebilir. Âmidî ise tanımın cins ve fasıl esasına göre yapılması gerektiğini söyler. Onun beş tümeli (cins, tür, fasıl, hassa ve ilinti/araz) tanımlayışı ve tanımları beş tümele göre sınıflandırışı da klasik mantığın tanım teorisini ne kadar benimsediğini göstermektedir.

3.2. Metafizik Alanındaki Eleştirileri

3.2.1. Varlık-Mahiyet Ayırımı

İslâm düşüncesinde varlık-mahiyet ilişkisi hususunda yapılan tartışmalar, varlık ve mahiyetin bizzat kendilerinin ilişkisine dair olup varlık ve mahiyet mefhumlarının ilişkisi hakkında değildir. Bu bağlamda varlık-mahiyet ilişkisi hakkında İslâm düşüncesinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.

İbn Sînâ'ya göre bir şeyde varlık ile mahiyetin aynı mı yoksa ayrı mı olduğu hususu, var olmayan bir mahiyetin anlaşılıp anlaşılamamasıyla bilinir. Yani bir mahiyet, var olmadan da anlaşılabiliyorsa bunda, varlık mahiyetten ayrı, anlaşılamıyorsa aynıdır. Meselâ üçgen, dış gerçekliği olup olmadığı bilinmeden de anlaşılabilir. İbn Sînâ, bir mahiyetin kavranmasıyla o mahiyetin var olup olmadığı konusunun birbirinden farklı hususlar olduğunu söyleyerek varlığın mahiyetin kavranmasından sonra geldiğini şu şekilde açıklar: "Şu hakikat, ya dışta ya zihinde veya her ikisinde de mevcuttur." Demek ki bir mahiyet, varlığı içermiyorsa onda, varlık ile mahiyet ayrıdır. Sebebi, varlığın sebeplerinin mahiyetin sebeplerinden farklı olmasıdır. Varlık, mahiyetlerin kurucu unsuru değildir. Bir şeyde varlık ile mahiyetin ayrı mı yoksa aynı mı olduğu, mantık terminolojisiyle şöyle ifade edilir: Bir şey, tasdik edilmeden tasavvur edilebiliyorsa onda varlık, mahiyetinden ayrı; o şeyin tasavvuru için tasdik edilmesi şart ise onda da varlık, mahiyetinin aynısıdır.[18]

İbn Sînâ açısından mümkün varlıklarda varlık ile mahiyetin ayrılığı ne kadar önemli ise Allah'ta da varlık ile mahiyetin aynılığı o kadar önemlidir. O, Allah'ın bir olduğunu, O'nun herhangi bir dengінin bulunmadığını; O'nun her şeyin varoluşunun doğrudan veya dolaylı olarak ilkesi olduğunu belirttikten sonra "İlk'in, varlık (*inniyet*)

18 İbn Sînâ, *İşâretler,* s. 126.

dışında herhangi bir mahiyeti yoktur" demektedir. Ona göre bunun anlamı Allah'ın, mümkünlerde olduğu gibi zorunlu varlık olmasını gerektiren, kendi özü dışında herhangi bir mahiyetinin bulunmamasıdır. Çünkü Allah için zorunlu varlık olmak, O'nun özsel, genel (*küllî*) bir tabiatıdır. İbn Sînâ, bir mahiyet ile onun, bir şey olarak var olmasını "bir" ve "mevcut" örnekleriyle açıklamaktadır. **a)** "Bir" ve "mevcud"u, "bir" ve "mevcut" olmaları bakımından düşünmek. **b)** "Bir"i, bir olan şey (masa, insan vb.), "mevcud"u ise var olan bir şey (masa, insan vb.) olarak düşünmek. Çünkü masa ve insan gibi mümkün mahiyetlere varlık, sonradan ârız olurken bu durum, Allah için geçerli değildir. Çünkü "Allah vardır ve birdir" demek, varlık ve birliğin O'na sonradan katılması anlamına gelmemektedir. Allah'ta herhangi bir bileşimin (terkip) olmadığını, diğer bir ifade ile O'nun sebepli (*mâlûl*) ya da mümkün bir varlık olarak anlaşılmamasının yolu, İbn Sînâ'ya göre O'nda varlık ile mahiyetin aynı olduğunu kabul etmekten geçmektedir. O, bu durumu şöyle açıklar: Mahiyet olarak bir insanın meselâ Ahmet'in zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*) olduğunu var sayarak "Ahmet, zorunlu varlıktır" diyelim; acaba Ahmet, burada gerçekten zorunlu bir varlık mıdır? İbn Sînâ'ya göre Ahmet'in insan olması, onun zorunlu olmasından farklıdır. Bu durumda kendisi, zorunlulukla nitelendirilebilecek bir mahiyetin, bir konunun var olması kaçınılmazdır. Bu ise insanın, insan olarak zorunlu olmasını değil, zorunluluğu başka bir yerden alması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Halbuki burada zorunluluk, mahiyet olarak düşünülmeyip mutlak olarak alınsaydı, zorunluluğu doğuran sebebin araştırılması akla bile gelmezdi. İbn Sînâ'ya göre Allah, daima zorunlu bir varlıktır. Şayet Allah'ın, zorunluluğu dışında bir de mahiyetinin var olduğu söyleniyorsa, bu mahiyete zorunlu demek doğru değildir. Dolayısıyla Allah, sürekli zorunludur. Zorunluluk dışında O'nun herhangi bir mahiyeti yoktur.[19]

Felsefe-kelâm ilişkisinde yoğun tartışmalara sebep olan varlık-mahiyet konusuna başka bir ifade ile varlık ile mahiyetin aynılığı ya da ayrılığı sorununa Râzî'nin yaklaşımı ise felsefe kelâm etkileşiminin tipik bir örneğidir. Ona göre de varlık ile mahiyetin aynılığının tespitindeki temel kıstas, İbn Sînâ'da olduğu gibi bir mahiyeti, onun var olup olmadığını bilmeden de düşünebilmektir. Meselâ var olup

19 İbn Sînâ, *İşâretler*, s. 127.

olmadığı bilinmeden yedi köşeli bir şekli düşünmek mümkündür. Râzî, varlığı da yokluğu da düşünülebilen mümkünlerde, mahiyetle varlığın ayrı şeyler olduğu hususunda kendileriyle filozoflar arasında tam bir mutabakatın bulunduğunu ileri sürmektedir. Gerek İbn Sînâ'nın gerekse ondan etkilenerek Râzî'nin benimsediği bu kıstasın, her türlü varlığa uygulanması, felsefe ile kelâmın ayırım noktasını oluşturmaktadır. Söz gelimi kelâmcılar, Gazzâlî'nin ortaya koyuş biçimiyle varlığın, ortak bir terim olduğu tezinden hareketle varlık ile mahiyetin vâcip ve mümkün ayırımına bakılmaksızın her şeyde aynı olduğuna hükmederlerken filozoflar, sadece Allah'a mahsus olmak üzere ayrılığına dikkat çekerler.[20]

Varlık ile mahiyetin Allah'ta aynı diğer şeylerde ise ayrı olması filozoflara göre başka bir açıdan da önemlidir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ, bir şeyin varlığı, mahiyetinden ayrı ise ona sebepli (*mâlûl*) demekte; her sebeplinin ise mümkün, dolayısıyla mümkünlere varlık verenin ise Allah olduğunu belirterek mümkünlerdeki varlık-mahiyet ayırımının teolojik sonuçlarına temas etmektedir. Görüldüğü üzere İbn Sînâ mümkün olan âlemin kendi başına var olmayıp ancak Allah tarafından meydana gelmesini, âlemin mahiyetinin varlığından ayrı görmesiyle temellendirirken kelâmcılar, mümkünlerde, varlık ile mahiyetin aynı olduğu noktasında filozoflarla aynı görüşü paylaşmakta, fakat bir şeyin varlığının mahiyetinden ayrı olmasının onun sebepli (*mâlûl*) ve mümkün olmasını gerektirmediği hususunda filozoflardan ayrılmaktadırlar.[21]

3.2.2. Şerhlerde Varlık-Mahiyet Ayırımı ve Zorunlu Varlık

Vâcibü'l-vücûdun birliğiyle ilgili bölümler, şerhlerin geneli göz önüne alındığında, filozoflarla kelâmcıların en çok tartıştığı alan olmaktadır. Buradaki karşıt fikirler, düşünürlerin şahsî yorumlarından kaynaklanmayıp, disiplinler arası ihtilâftan kaynaklanmaktadır. Daha doğrusu kelâm ve dil biliminin bilgi ve yorumlarının, metafizik meselelere taşındığı ve taraf olduğu bir durum söz konusudur. Fahreddin er-Râzî'nin, vâcibü'l-vücûdun birliğine dair ikinci öncül olarak zikrettiği İbn Sînâ'nın ifadeleri şöyledir:

20 Râzî'nin varlık-mahiyet ayırımıyla ilgili görüşleri için bk. Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi*, s. 82 vd.

21 Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi,* s. 137 vd.

> Mahiyet, sıfata sebep olabilir. Sıfat da başka bir sıfata meselâ fasıl özellik (hassa) için sebep olabilir. Ama varlık, mahiyetin eseri olamaz, başka bir sıfat da varlığın illeti olamaz. Çünkü sebep varlık bakımından önce gelir, varlıktan önce, varlık bakımından daha önce gelen bulunmaz.[22]

İbn Sînâ, vâcibü'l-vücûdun birliğini, varlık-mahiyet ayırımı üzerine temellendirmektedir. Burada varlık ile mahiyet ayırımının keskin bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Mahiyet, bir sıfata, o sıfat da başka bir sıfata sebep olabilir ama varlığa asla sebep olamaz. Örnek olarak fasılla hassa ilişkisini göstermektedir, buna göre taaccüp nutkun eseri, gülme de taaccübün eseri olmaktadır.[23] Ama varlık, mahiyetin eseri olamaz, başka bir sıfat da varlığın illeti olamaz. Yani varlık, mahiyetin veya onun sıfatlarından bir şeyin mâlûlü olamaz. Eğer olabilseydi mümkün olmaktan çıkardı, zira mümkün, varlığıyla mahiyetini birleştiren bir müreccihe muhtaçtır.

İbn Sînâ felsefesinde mahiyet, dış varlıkta varlığından bağımsız olarak bulunamaz. Meselâ kalemin mahiyeti, onun maddesiyle birlikte olmaktadır. Dış dünyada bir şey varlık ve mahiyet diye ayrı ayrı bulunmadığı için veya bölünemediği için mutlak anlamda varlıktan söz edilmektedir. Bahsi geçen "mutlak varlık" değil "mutlak anlamında varlık"tır. Yani varlık ve mahiyeti beraber ifade eden, varlığın mutlak anlamı kastedilmektedir. Mutlak varlık ise daha önce belirtildiği üzere dışta varlığı bulunmayan sadece dışta bulunan varlıklara yüklem olabilen anlamında kullanılmaktadır.

Râzî tarafından öncelikle İbn Sînâ'nın ifadeleri açıklanmaktadır. O, bu açıklamayı yaparken Meşşâî felsefeye uygun tarzda ifadeler kullanmaya dikkat etmektedir. Şerhi yaptıktan sonra bölüm hakkında eleştirilerini yöneltmektedir. Fahreddin er-Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın ifadelerinin açılımı şöyledir: Mahiyet bir sıfata, mahiyetin bir sıfatı da yine başka bir sıfata illet olabilir. Ama mahiyet veya onun sıfatlarından bir şey kendi varlığının illeti olamaz. Çünkü illet varlığıyla mâlûlünden önce gelmesi gerekir. Eğer mahiyet, varlıktan, varlığıyla önce gelseydi kendi varlığıyla kendini öncelemiş olurdu ki bu imkânsızdır. Buna göre mahiyet, kendi varlığının illetiyse kendisini öncelemiş olur. Ya da bir şey iki kere var olur. Yani mahiyet olarak

22 İbn Sînâ, *İşâretler*, s. 129.

23 İbn Sînâ, *İşâretler*, s. 129.

var olur sonra da kendi varlığıyla var olur. Bunlar da imkânsızdır. İki kere var olması kabul edilirse, ilk varlığında yine aynı süreç söz konusudur ve bu sonsuza kadar böyle gider, başka bir ifadeyle teselsül meydana gelir.[24]

İbn Sînâ'nın, *İşârât* metnini şerhettikten sonra Fahreddin er-Râzî, kendi görüşlerini ve eleştirilerini ifade etmektedir. Bölümdeki düşünceleri ve eleştirileri analiz edildiğinde, Râzî, varlık lafzını, kavram olarak farklı kullanımıyla filozoflardan ayrılmaktadır. Kelâmcılar ile filozofların, mantık ve metafiziğin birçok konusunda farklı düşünmeleri, lafızların tevâtu' veya teşkîkli kullanımından dolayıdır.

Lafız ve Mâna Ortaklığı

Fahreddin er-Râzî, varlık konusunu, filozoflar ve kelâmcılara göre ele almaktadır. O, incelemesini "mevcut" (varlık) kavramı üzerinden yapmaktadır. Çünkü Allah şeksiz ve şüphesiz mevcuttur. Mevcut kavramı, hem Allah için hem de mümkün varlıklar için kullanılmaktadır. Bu kullanım ya lafız müşterekliği (eş sesli) ya da mânevî müştereklığe göre olacaktır. Bu ayırım, filozoflarla kelâmcılar arasındaki ayrışmanın temeli ve en önemlisidir. Çünkü kelâmcılar ve Râzî, Allah ile mümkün varlıklar için kullanılan varlık kavramının ortaklığını, müşterek lafız olarak değerlendirirken, filozoflar bunu kesinlikle kabul etmemektedirler. Onlara göre varlık kavramındaki ortak kullanım teşkîkli bir kullanım yani mânevî bir ortaklıktır.[25]

Öncelikle, burada lafız ortaklığı (müşterek lafız), mânevî müşterek, tevâtu' ve teşkîk gibi lafızla ilgili konuların, tanımlarını ve farklarını ele almak gerekmektedir. Lafızda iştirak, lafzî veya mânevî olabilir. Lafız, anlamı gösteren bir şeydir. Ayrı anlamlar bir lafızla ifade edilebilir. Meselâ, Arapça'da *ayn* "altın, su ve göz" gibi anlamlara gelen müşterek bir lafızdır. Aynı şekilde renk de, siyah ve beyazı ifade etmek için kullanılan müşterek bir lafızdır.[26] Müştereklik, birden çok anlamın aynı lafız tarafından gösterilmesi, diğer bir deyişle bir lafzın farklı anlamlar arasında ortak oluşudur (lafzî iştirak).[27] Şu halde or-

24 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul baskısı), s. 303.

25 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul baskısı), s. 303.

26 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul baskısı), s. 303.

27 Âmidî, *el-Mübîn*, s. 51.

taklık, anlamın değil lafzın sıfatı olmaktadır. Çünkü anlamlar, birden çok ve farklı iken, bu anlamlar arasında ortak olan şey lafızdır. Bir lafzı müşterek yapan şey, birden çok anlamı göstermek üzere ve söz konusu anlamlardan her biri için yeniden vazedilmesidir.

Müşterek lafız dışında bir de mânevî müşterek söz konusudur. Mânevî müşterek, çok sayıda şeye yüklem olabilen tümel bir anlamın karşılığı olarak vazolunmuş lafızdır. Bu durumda ortada, lafzî müşterekte olduğu gibi yine tek bir lafız vardır. Farklı olan, lafzın gösterdiği anlamdır.[28]

Çok şeye yüklem olabilen tümel anlam, yüklem olduğu şeylerin tamamında eşit şekilde bulunursa, buna *mütevâtı'* denir. Meselâ insan tümel bir anlamdır ve dış varlıkta bulunan bütün insan fertlerinde eşit şekilde bulunmaktadır. Buna göre hiçbir insan ferdi diğerine göre daha az ya da daha çok insan değildir. Yani hepsi eşit olarak "düşünen canlı" diye tanımlanırlar. Fertler, insan olmak anlamında birbirine tam olarak tekabül ettiklerinden (*tevâtu'-tevâfuk*) bu tür anlamlara *mütevâtı'* denmiştir.

Ancak bazı anlamlar, dış varlıktaki fertler arasında eşit şekilde bulunmazlar. Bilakis, bir kısmında az, diğer bir kısmında ise bunlara göre daha çokturlar. Bu tür lafızlara da *müşekkek* denir. Meselâ, beyazlık anlamı kar ve fildişinde eşit şekilde gerçekleşmemiştir. Çünkü karda bulunan beyazlık diğerine göre daha şiddetli ve güçlüdür. Müşekkek kelimenin fertleri, mânada müşterek fakat bu üç yönden dolayı farklıdır. Teşkîk ile kullanım, filozofların başlıca dayanaklarından birisi olduğu için mantık bölümünde lafızlarla ilgili bilgiler verilirken önemle üzerinde durulduğu görülmektedir. Mantık yönünden öneminin bir diğer sebebi de, yapılan tariflerin şek ve şüpheye meydan vermemesi, önermelerin yapısında eksik ve fazlalık olmamasıdır.

Lafız ortaklığı ile mâna ortaklığı ayırımı, kelâm ve felsefenin farklılaşmasının temelidir.[29] Filozoflar, metafiziği "varlığı, varlık olmak bakımından" incelenmesi diye tanımlamaktadırlar. Eğer mâna ortaklığı olmazsa varlığın, varlık bakımından incelenmesi de olmaz. Zira farklı varlıklar ortaya çıkmaktadır. Mâna ortaklığında anlam bir, fertler farklı olmaktadır. Meselâ kitap; kırmızı kitap, büyük kitap,

28 Âmidî, *el-Mübîn*, s. 186.

29 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul baskısı), s. 303.

küçük kitap, eski kitap, yeni kitap, kalın kitap, ince kitap, matbu kitap, el yazması kitap gibi birçok farklı özellikteki nesne için tek bir anlamda kullanılmaktadır. Filozoflar açısından varlık kavramı, tek anlamda kullanılmakta ama masadakalarında (vâcip ve mümkün) farklılaşmaktadır.[30]

Râzî, kelâmcıların lafzî ortaklığı, filozofların da mânevî ortaklığı, daha doğrusu müşekkek kullanımı temel aldıklarını ifade ettikten sonra filozofların lafız ortaklığına karşı getirdikleri delilleri sıralamaktadır.[31]

Lafız Ortaklığının Varlık-Mahiyet Ayırımıyla Olan İlişkisi

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın vâcibü'l-vücûd için mahiyeti kabul etmemesine karşı farklı açılardan eleştirilerde bulunmaktadır. Eleştiriler, İbn Sînâ'nın görüşünü çürütmeye yönelik olmakla birlikte kendi savunduğu görüşü de temellendirmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin bu konudaki anlayışı, hem vâcibü'l-vücûd hem de mümkünler için varlık-mahiyet ayırımının kabulü üzerine bina edilmektedir. Bu görüşü, *İşârât* geleneğinde ferdî olarak Fahreddin er-Râzî, İslâm düşüncesinde genel olarak kelâmcılar ileri sürmektedirler. Kelâmcıların görüşü analiz edildiğinde, lafız ortaklığını esas aldıkları, lafız ortaklığında da tevâtuu kabul ettiklerini görmekteyiz. Buna göre, lafza ortak olan bütün fertler, özellik bakımından da ortak olmaktadır. Fahreddin er-Râzî bu görüşü temellendirirken İbn Sînâ'nın fikrine karşı şu delilleri ileri sürmektedir:

1. Vâcip ve mümkün arasında ortak olan varlık, varlık olmak bakımından (*min haysü vücûd*) ya bir mahiyete ilişmeyi ya ilişmemeyi gerektirir ya da hiçbir şeyi gerektirmez. Eğer varlık mahiyete ilişmeyi gerektirirse, her mevcutta aynı durumun geçerli olması lâzımdır. Buna göre varlığın mahiyete ilişmesini, mümkünler için kabul edip, vâcip için kabul etmemek olmaz. Çünkü hakikat hâsıl olunca onun lâzımı da hâsıl olmaktadır. Buna göre, mahiyet hâsıl olunca, lâzımı olan varlık da hâsıl olmaktadır. Yani varlığın lâzımı, bir mahiyete ilişmekse, varlık olduğu takdir de bir mahiyete ilişmeyi gerektirir. Başka bir ifadeyle vâcip veya mümkün varlığın, varlık olmak bakımından bir lâzımı vardır; bu da bir

30 Âmidî, *el-Mübîn*, s. 50.

31 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul baskısı), s. 303.

mahiyete ilişmesidir.[32] Fahreddin er-Râzî, savunduğu bu görüşü ispatlamak için diğer şıkları hulfî kıyas yoluyla iptal etmektedir. Eğer varlık mahiyete ilişmeyi gerektirmezse, hiçbir varlıkta ilişmemesi gerekir. O takdirde, mümkünlerin varlığı da mahiyetlerine ârız değildir. Mümkünlerin varlığının, mahiyetlerine ârız olduğu bilindiğinden dolayı bu hulftür.

Hiçbir şeyi gerektirmemesi şıkkına göre, varlık mahiyete ârız olmayı da olmamayı da gerektirmez. Bu iki şık kabul edilmediği zaman ayrı bir sebebe ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre, vâcibü'l-vücûdun zatının varlığı, o olması bakımından dış bir sebebe muhtaç olmaktadır. O zaman da vâcibü'l-vücûd, vâcibü'l-vücûd olmaz; dolayısıyla bu görüşün de hulf olduğu açığa çıkmaktadır.[33]

2. Fahreddin er-Râzî'nin filozoflara karşı getirdiği ikinci delil şudur: Filozoflar, beşerî akılların, Allah'ın zatını anlamaktan âciz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. İnsan aklı sadece Allah'ın varlığını idrak eder. Mutlak varlık, evvelî olarak bilinen bir şey olduğuna göre Allah'ın varlığı da evvelî olarak tasavvur edilmesi gerekirdi. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu durum, Allah'ın varlığından ayrı bir hakikati olduğunu göstermektedir.[34]

Fahreddin er-Râzî'nin hulfî kıyasla ulaştığı sonucu başka bir ifadeyle söylersek, filozoflara göre varlık kavramı,

Vâcip ile mümkünlerde eşit,

Varlık kavramı da evvelî olarak bilinmekte,

O zaman Allah'ın varlığının da evvelî olarak bilinmesi ve idrak edilemeyen bir hakikati de olmaması gerekirdi.

Örnek olarak da Fahreddin er-Râzî, üçgeni vermektedir. Üçgenin mahiyeti, bilinmekle birlikte varlığından şüphe edilebilmektedir. Bilinenin de bilinmeyenden farklı olduğu açıktır. Örneği varlığa taşırsak, varlık bilinmekte ama hakikati bilinmemektedir. Dolayısıyla varlık, mahiyetten ayrıdır.

3. Allah'ın hakikati, selbî kayıtlarla birlikte sadece mücerret bir varlık olsaydı, bu selbî kayıtların, mümkün varlıkların meydana

32 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul baskısı), s. 306.

33 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul baskısı), s. 306.

34 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul baskısı), s. 307.

gelmesinde bir katkısı olmayacaktır. Çünkü yokluk, varlık için illet olamaz. O takdirde illet olan sadece varlıktır. Bu varlık da bütün varlıklarda eşit olduğuna göre, mümkün varlıkların, hem varlık hem de diğer mümkünlere illet olmak bakımından Allah'ın varlığına eşit olması gerekmektedir. Yani bütün varlıklar Allah'ın varlığına ve sıfatlarına eşit olmaktadırlar.

4. Filozoflar türsel bir tabiatı kabul etmektedirler. Türsel tabiatta fertler farklılık göstermez. Bunun sonucu her türlü arazdan uzak, varlığı türsel tabiat kabul ettiğimiz zaman, fertlerde farklılık göstermemesi lâzımdır. Dolayısıyla vâcibü'l-vücûdun varlığı ile mümkün varlıkların arasında varlık bakımından farklılık olmaması gerekir. Eğer varlık, mahiyet üzerine ârız oluyorsa bu, vâcip varlık için de mümkün varlık için de geçerli olan bir durumdur.[35]

Âmidî, zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayırımı olduğu hususunda Râzî'nin İbn Sînâ'ya karşı ileri sürdüğü dört maddede topladığımız delilleri şöyle cevaplamaktadır:

1. Âmidî, Râzî tarafından ortaya konulan "Varlık, varlık olmak bakımından ârız olmayı ve ârız olmamayı gerektirmezse hem zorunlunun varlığı hem de mümkünün varlığı bir sebebe ihtiyaç duyar" açıklamasını kabul etmez. Ona göre Râzî, varlık kavramını zorunlu ve mümkünde ortak ve eşit saymakla hata etmiştir. Bu, Râzî'nin teşkîk yoluyla delâletin anlamını bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Meselâ güneşin ışığına da, mumun ışığına da teşkîk yoluyla ışık denir, ama aralarında şiddet ve derece farkı vardır. Bir varlık mertebesi olan zorunlunun varlığı, mahiyete ârız olmayı gerektirmez ve bir sebebe muhtaç değildir. Mahiyete ârız olmak, mümkün varlığın gereğidir ve o, var olmak için kesinlikle bir sebebe muhtaçtır.

2. Âmidî, Allah'ın hakikatinin "idrak edilmez" ve varlığının ise "idrak edilebilir" oluşu hakkında, Allah'ın hakikatinin mutlak varlıktan ayrı olduğunu, fakat bu hakikatin "kendi özel varlığı-hususî vücudu" ile ayrı bulunmadığını söylemektedir. Âmidî, Râzî'nin zorunlu veya mümkün her varlığa genellenen mutlak varlık ile zatıyla zorunlunun özel varlığını birbirine karıştırdığını düşünmektedir. Mutlak varlık, her çeşit varlığın lâzımıdır. Âmidî'ye göre lâzımı idrak etmek, onun melzûmu konumundaki değişik özel varlıkları idrak etmeyi gerektirmez.

35 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul baskısı), s. 307.

Mutlak varlık kavranabilir ama zorunlu varlığın özel varlığı kavranamaz. Bundan dolayı başkalık, zorunlu varlığın hakikatiyle özel varlığı arasında değil, O'nun hakikati ile mutlak varlık arasındadır.

3. "Allah'ın hakikati, mutlak olan varlık kavramına eşit olsaydı, varlık her yerde eşit olduğundan, netice olarak Allah'ın hakikati, mümkünlerin varlığına eşit olmuş olurdu" itirazı yerinde değildir. Zira, Allah'ın hakikati mutlak ve umumi olan varlık değildir. Aksine, (o hakikat) Allah'ın "kendisine has olan varlığı"nın mücerredidir (mücerret hali). Bu, "kendi kendine kaim" olmakla öteki varlıklardan ayrılır.

4. Yine iddia edildiği gibi varlık, türsel bir tabiat değildir. Çünkü, türsel tabiat türün bütün fertlerine eşit olarak uyar. Varlık ise, yukarıda belirtildiği gibi, böyle değildir. Âmidî, Râzî'nin varlık ile türsel tabiat arasında gördüğü benzerliğe karşı çıkar. Ona göre varlık türsel tabiat değildir. Çünkü tabiat fertlere eşit ve denk olarak nispet edilir. Varlık, fertlerine teşkîk yoluyla nispet edildiği için bu akıl yürütme doğru değildir.[36]

Zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayırımının olup olmadığı problemi; felsefe ile kelâmın en derin ayrılıklarından birini, belki de birincisini teşkil etmektedir. Mesele varlık kavramından başlamaktadır. Bu kavramın zihin açısından durumunun ne olduğu hakkındaki münakaşaları daha önce ifade etmiştik. Zihnen ilk kavram olarak vasıflandırılan varlık, acaba, bütün var olanlardaki varlığın aynı mıdır? Başka bir deyişle varlık, bütün mevcutlarda aynı ve müşterek midir?

Râzî'nin nakline göre bazı kelâmcılar varlık kelimesinin sadece telaffuz bakımından benzer olduğunu kabul ederler. Bu kanaate göre de her mevcudun (hiç değilse belirli mevcut gruplarının) ayrı ayrı varlıklarının olması gerekir. Oysa yine Râzî'nin filozoflara dayanarak ortaya koyduğu delillerle bunun yanlışlığı açığa çıkmaktadır. Çünkü bu türlü bir kabul "varlığın birliği"ni bozduğu; onun "bölünemez" oluşunu zedelediği için benimsenemez. Bu neticede Râzî, filozoflarla beraber görünmektedir. Eğer varlık bölünemez, bir ve aynı ise o, Allah'ta ve mümkünlerde aynı olmalıdır. İşte felsefe ile kelâmın, daha doğrusu burada İbn Sînâ ile Râzî'nin çatışmalarının düğüm noktası da burasıdır.

36 Âmidî, *Keşf*, vr. 217[a]- 220[a].

Râzî'nin düşüncesiyle mademki varlık bir ve aynıdır, öyleyse buna göre, terimler mantığının tabii bir neticesi olarak, aynı varlığın Allah'ta da mümkünlerde de aynı olması zaruridir. Ancak bu sonuç da peşinden başka güçlükler getirmektedir. Zira varlığın her yerde bir ve aynı durumda olması icap eder. Yani, onun mahiyetle münasebeti birinde ne ise hepsinde de aynı olmalıdır. Bu noktadan varlık ile mahiyet arasındaki münasebette üç ihtimal olabilir: Birinci ihtimale göre ikisi arasındaki bağ zaruri olur. Bu, Allah'ta olduğu gibi, mümkünlerde de varlığın zaruri olması sonucunu doğurur ki kabul edilemez. İkinci ihtimal ile ikisi arasında bir bağlantının olması veya olmaması söz konusu değildir. Ancak burada bir bağlantı kurulmak istenirse bir dış sebebe ihtiyaç duyulur. Bu, Allah'ın bir "sebebe eser olması" ile neticeleneceğinden akla uygun düşmez. Nihayet sonuncu bir ihtimalle de varlık her yerde mahiyetin bir sıfatı; ona eklenmiş bir araz olabilir. Bu, mümkün mevcutlarda da, Allah'ta da böyledir. Mümkünlerde varlık, mahiyetten ayrı ve ona bir ilâvedir. Allah'ta da onun varlığı kendi mahiyetine ilâvedir. Şu kadar var ki Allah'ın var oluşuna sebep, yine kendi mahiyetidir. Mümkün mahiyetlerin var oluşu ise bir dış sebebe yani Allah'a muhtaçtır.

Âmidî'nin benimsediği bu sonuncu ihtimale göre, Allah'ta varlık O'nun mahiyetine ilâve olarak kabul edilince de bir başka güçlük baş göstermektedir. Allah'ta varlıksız, mücerret bir mahiyet nasıl düşünülebilir? Düşünülse bile bu mahiyetin var oluşu nasıl tahakkuk eder? Bu yolun sonu Allah'ı mürekkep hale koyup O'nu bir sebebin eseri olma durumuna sokmaz mı? İşte, İbn Sînâ ve onun izini takip eden Âmidî'nin endişesi de budur. Ayrıca bu, Râzî'nin, daha önce naklettiğimiz; varlığı var olanda gören kendi kanaatine de aykırı düşmektedir.

Âmidî, Allah'ın var oluşundan ayrı bir mahiyetinin bulunamayacağından hareketle, terimler mantığı bakımından "varlığı ele alarak; kendi içinde bir ve aynı olduğu halde, ait olduğu yerlere göre farklılıklar alan kavramlar bulunduğuna dikkat çekerek, varlık kavramının da böyle düşünülmesi gerektiğini söyler. Yani onun ifadesiyle, varlık "bir ve aynı" olmakla beraber, bulunduğu yerlerde başkalıklar gösterir. Bilinen varlık, her şeye hamledilebilen umumi müşterek ve mücerret varlıktır. Bilinemeyen hakikat ise, Allah'ın kendisine has olan varlığıdır.

Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde "imam" olarak tanınan Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin en son ve en mükemmel eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserine yaptığı şerh ile *İşârât* şerhleri geleneğinin de başlatıcısı olmuştur. O, bu şerhinde zaman zaman İbn Sînâ'yı eleştirmiştir. Yine bir *İşârât* şârihi olan Seyfeddin el-Âmidî ise, *Keşfü't-temvîhât fi Şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde, Fahreddin er-Râzî'ye karşı İbn Sînâ'yı savunmuştur. Ayrıca Râzî'ye karşı savunma ve eleştirilerinde Tûsî'nin öncüsü konumundadır**.** Râzî ve Âmidî'nin şerhlerinden felsefe ve kelâmın ana tartışma konularını takip edebilmekteyiz. Bu tartışma konularını şu şekilde ifade edebiliriz: **a)** Mantıkta, bir şeyin mahiyetini belirleyebilmek için gerekli olan zatî ve arazî yüklemler ile buna bağlı tanım teorisi: Felsefeciler bir şeyin mahiyetinin belirlenerek o şeyin tanımının yapılabileceği görüşündedirler. Kelâmcılar ise bir şeyin tanımının ancak o şeyin diğerlerinden temyiziyle mümkün olduğunu söylemektedirler. **b)** Metafizikte ise varlık-mahiyet ayırımının zorunlu varlık ve mümkün varlıktaki durumu: Makalemizde özellikle varlık-mahiyet ayırımı hakkında tartışmaları ve Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerini ve Âmidî'nin bu eleştirilere verdiği cevaplarını ele aldık. Buna göre, mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayırımı her iki düşünür tarafından da kabul edilmektedir. Ancak zorunlu varlık için varlık-mahiyet ayırımını, Râzî kabul etmekte Âmidî ise İbn Sînâ'ya bağlı kalarak reddetmektedir. İslâm filozofları ve İbn Sînâ, Allah'ta varlık-mahiyet ayırımının, Allah'ın basitlik ilkesine ters düştüğünü ve zorunlu varlığı mümkün varlık haline getireceğini ifade etmektedirler. Kelâmcılar ve Râzî, Allah'ın sıfatlarını temellendirebilmek için varlık-mahiyet ayırımının zorunlu varlıkta da gerekli olduğu görüşündedirler. Bu sayede sıfatları Allah'ın mahiyetine izâfe edebilmektedirler. Bu konudaki tartışmalar, *İşârât* şerhlerinin dördüncü bölümünde (namat) yoğunlaşmaktadır. Râzî, Allah'ta varlık-mahiyet ayırımını temellendirebilmek için çeşitli deliller ileri sürmektedir. Âmidî de İbn Sînâ sistemine bağlı kalarak bu delilleri çürütmeye çalışmaktadır.

Bibliyografya

Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Âmidî, Seyfeddin, *Keşfü't-temvîhât fî Şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât,* Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2519.

......., *el-Mübîn fî şerhi meâni elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn,* nşr. Abdülemîr A'sem, Beyrut: y.y., 1987.

Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Baga, Mehmet Sami, *Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabîiyyat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme* (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2008.

Coşar, Hakan, *Keşfü't-temvîhât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefî Görüşleri* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.

Demirkol, Murat, *Nasiruddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

Derin, Necmi, *Kutbeddin Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Durusoy, Ali, "el-İşârât ve't-tenbîhât", *DİA*, XXIII (2001), 421-422.

Endress, Gerhard, "Reading Avicenna in the Madrasa", *Arabic Theology Arabic Philosophy,* ed. James E. Montgomery, Leuven-Paris: Peeters, 2006, s. 371-423.

Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Haklı, Şaban, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* trc. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Kaplan, Hayri, *Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.

Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş,* İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001.

Râzî, Fahreddin, *Lübâbü'l-İşârât,* nşr. Mahmûd Şihâbî, Tahran: Çâphâne-i Dânişgâh, 1339.

......., *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr, 1382, I-II.

......., *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, (Tûsî'nin şerhi ile birlikte hâmişte), İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1290/1873.

......., *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Kahire: el Matbaatü'l-Hayriyye, 1325/1907, I-II.

Yemenli, İbrahim, *Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.